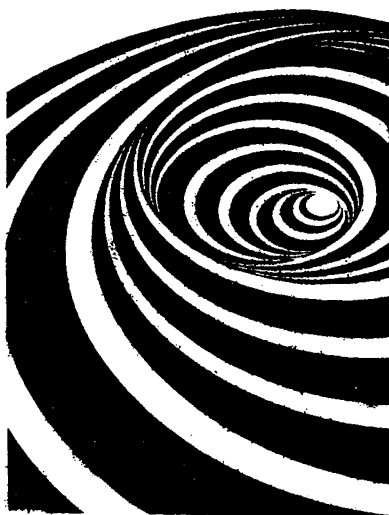


EL CRISTIANO ANTE EL PODER

Matías García



El texto que presentamos es un extracto de un trabajo mucho más amplio titulado "Enfoque y estructuración de una moral política" que fue publicado en la revista española ESTUDIOS ECLESIASTICOS, Nº 205, Abril-Junio, 1978.

1.- EL FENOMENO DEL PODER Y SUS COMPONENTES

El poder en su dimensión social -única que aquí nos interesa- es la "capacidad para suscitar obediencia" y hacerse seguir por los demás. Esa capacidad se basa a su vez en uno de estos dos componentes o en los dos a la vez: la autoridad y la coacción.

La autoridad es la capacidad para suscitar obediencia y seguimiento por "convencimiento" y "adhesión", es decir, sin que el que obedece se sienta forzado a ello. Caben, sin embargo, muchos matices en esa obediencia no forzada. En su forma más noble, el que obedece procede por identificación lúcida y consciente con los objetivos de aquella persona o aquella institución o colectividad que los propone; otras veces esa identificación existirá, pero estará más o menos manipulada por el engaño y la propaganda; a veces se sigue solamente a una persona o un grupo por el convencimiento razonado de que ella tiene cualidades para dirigir bien; otras

en cambio se le obedece por una persuasión, no racionalizada, de que hay que obedecer a determinadas autoridades constituidas o simplemente por el prestigio mítico e irracional que en ocasión suele rodear a los poderes fácticos e incluso a los simples poseedores de la fuerza bruta.

La coacción en cambio es la capacidad de hacerse obedecer por la amenaza de ejercer violencia. Para ello hay que tener fuerza, aunque no sea preciso emplearla. Más aún, cuanto más fuerza se tiene, menos necesidad habrá de utilizarla y de convertirla realmente en violencia; basta la amenaza.

La fuerza a su vez admite muchas modalidades: fuerza física personal o de grupo (bandas armadas, ejército, policía, armas, cárceles); esas fuerzas se pueden materializar violentamente en agresiones, lesiones, homicidios, destrucción de propiedad, o bien -cuando lo ejerce el poder público estricto- en guerras, represión, detención y privación de libertad, tortura, etc.; fuerza económica (de particulares o de grupos sociales, pero también de sistemas político-sociales con sus leyes e instituciones) que puede materializarse violentamente en presiones económicas, despidos, huelgas y también en confiscaciones, multas, privación de empleo, bloqueo de fuentes de subsistencia, etc.; finalmente, fuerza moral en los múltiples sentidos que puede tener esa expresión: desde los más claramente coactivos -coacción moral- (como la capacidad de provocar una presión social que condene al aislamiento o al desprecio a una persona o a un grupo por medio de la propaganda, el engaño, la calumnia o la simple consigna) hasta la fuerza que deriva del prestigio merecido (que por ello mismo consigue noblemente atraer partidarios y concentrar apoyos), pasando por la fuerza que también se adquiere cuando los partidarios se consiguen con una hábil manipulación de los valores ideológicos, religiosos y morales.

Por todo lo que acabamos de examinar, la relación entre autoridad y coacción es muy compleja. Por un lado parecen oponerse, ya que se basan en dinámicas distintas. Efectivamente sus formas más puras se oponen dinámicamente; pero, si consideramos todas sus distintas modalidades, las fronteras se nos tornan imprecisas: puede haber en efecto mu

cha coacción enmascarada tras lo que a primera vista aparece como autoridad y puede lograrse casi siempre una cierta aureola de autoridad, si se administra con habilidad la fuerza y la coacción. Desde otro punto de vista, la verdadera autoridad es una enorme fuerza potencial; por eso, cuando se tiene mucha autoridad, no es tan necesario la fuerza actual, ya que si se diese el caso de una seria amenaza a un poder socialmente autorizado, muchas fuerzas sociales se movilizarían y se convertirían en fuerzas actuales de apoyo a ese poder. Sin embargo, incluso un poder fundamentado básicamente en la autoridad, no puede prescindir de una cierta apoyatura en la fuerza actual (propia o ajena); sin ella no sería posible defenderlo de los ataques de otros poderes fácticos que tienden a apoyarse simplemente en la coacción.

2. LA ACTITUD FUNDAMENTAL ANTE EL PODER

No se trata aquí de proporcionar criterios morales para enjuiciar en concreto una u otra estructura de poder, ni de las diversas formas de ejercerlo, la cuestión es más general, pero también éticamente más radical. Nos preguntamos cuál deber ser la actitud de base ante el mismo fenómeno del poder y del poder político y ante la mera existencia de estructuras de poder. Se trata, pues, de una pregunta parecida y paralela a la que solemos hacernos ante otras grandes dimensiones de la existencia humana, como la vida sexual, el uso de la riqueza, etc.

a) Principales actitudes ante el poder

1.- *Exaltación acrítica del poder.* Basándose en la convicción de que el poder es necesario en toda sociedad, se tiende a veces a exaltar y mitificar todo poder concreto y eficaz y a considerar justificada toda forma de ejercerlo. El poder establecido (o el simple poder fáctico) ejerce sobre muchos hombres una fuerte fascinación; esa fascinación queda reforzada por las ideologías inconscientemente segregadas (pero con frecuencia conscientemente utilizadas) por lo mismo depositarios del poder y por los grupos de intereses que les son afines. Ello ocurre sobre todo en regímenes autoritarios, en los que desde la maquinaria de poder

se presenta como un deber de conciencia la adhesión incondicional a él y se logra con bastante eficacia -empleando a la vez la coacción y la propaganda- interiorizar ese talante en muchos súbditos. Esta primera actitud asume dos formas aparentemente enfrentadas, pero en la práctica complementarias: el seguimiento fanático con militancia activa y el abstencionismo respetuoso, que deja manos libres al poder establecido o a los poderes fácticos.

2.- *Oposición fanática al poder del adversario.* En lo más esencial coincide con la actitud anterior, ya que no se adopta una actitud crítica ante el mismo fenómeno del poder, sino únicamente ante unos determinados poderes. Frente al poder del adversario -sobre todo si se trata del poder establecido- se asume una actitud crítica y purista de oposición total; en él no se admite la más mínima impureza, ni se perdona el más pequeño desvío de un ideal moral abstracto. En cambio, respecto al propio poder -sobre todo en su forma de oposición revolucionaria- se adopta una actitud sumamente tolerante; el supremo imperativo de ser eficaz contra la opresión (o contra el desorden) justifica entonces todas las extralimitaciones. La historia atestigua que los poderes que en su fase de oposición se presentaron con estas características (de servidores del orden o de mesianismo purista e intrasigente con los demás y acrílicos respecto a sí mismos) son los que normalmente han engendrado los totalitarismos y revanchismos de uno u otro signo. Porque en ellos no existía autocritica; no se criticaba el poder, sino únicamente el poder del otro.

3.- *Apoliticismo por desencanto ante toda realidad política.* Es una actitud opuesta a las dos anteriores. La política se considera una realidad ineliminable, pero radicalmente sucia e incompatible con la moral; es además inútil esperar de ella una mejora del mundo. El poder resulta entonces un mal necesario. El hombre honrado no debe intervenir en política, ni siquiera para controlarla y oponerse a sus desviaciones; sólo se puede ser moral en la vida privada; por tanto la vida pública hay que abandonarla en manos de los políticos que son los encargados de hacer ese trabajo en el que necesariamente se mancha uno las manos.

A veces la actitud descrita, y el abstencionismo que la caracteriza, se basa realmente en la convicción -desencantada o simplemente perezosa- de que política y moral son dos dimensiones contradictorias o, al menos, de que no es posible construir un mundo mejor. Pero otras veces, tras esa actitud se enmascara la hipocresía de los que en el fondo están muy satisfechos viendo que otros hacen por ellos el trabajo sucio, que sirve para defender sus intereses.

4.- *Rechazo activo de todo poder político.* Esta actitud, que es la propia de las corrientes ácratas o anarquistas más radicales, deriva de las mismas convicciones de la postura anterior, pero se concreta de forma muy distinta; a diferencia de ella, el rechazo y la oposición al poder se hace ahora activa militante. Este último matiz la asemeja superficialmente a la actitud segunda, pero tampoco podemos asimilarla a ella; en efecto, el anarquismo radical no pretende simplemente proponer una alternativa a las estructuras vigentes de poder, sino eliminar toda estructura propia mente política.

Sin embargo, ese anarquismo -al no renunciar a la acción y con ella al uso de un cierto poder, aunque no se quiera que éste sea político- tiende a desembocar y, si tiene éxito, desemboca necesariamente en una nueva resultante o equilibrio de poder, es decir, en un nuevo poder político. El nuevo poder político resultante será posiblemente "anárquico", pero no en el sentido noble (aunque utópico) de la expresión (carencia de poder), sino en su significado popular de poder desorganizado y no regulado, en cuyo seno se puede instalar fácilmente la violencia y la arbitrariedad sin control. La experiencia en efecto ha mostrado la ligazón real que existe entre el ideal anarquista y el desorden y la violencia práctica que desencadena. En el fondo las cosas suceden así, porque es inviable la alternativa entre "poder político" y "carencia de poder político". Las únicas alternativas reales son las que ofrecen las diversas formas de poder y de estructura política. La negativa, pues a plantearse -creadora y críticamente- en cada caso la cuestión moral de la mejor (o menos mala) estructura de poder y la ilusión de eliminarlas todas, sólo contribuye a que se instale acríticamente el "poder político anárquico"

que de ahí resultará.

Otra cosa sería si entendiésemos por anarquismo una manera distinta de organizar la sociedad política: con menor concentración de poder en los órganos centrales, mayor descentralización y más cercanía de muchas decisiones a la gesción de la base.

5.- *Aceptación crítica de algunas formas de poder.* La única actitud ante el poder que nos parece éticamente correcta es la que mantenga la tensión entre estas dos series de afirmaciones complementarias:

- Por un lado la necesidad -al menos en una sociedad medianamente compleja- de una cierta organización política y, por lo tanto, de un poder político en sentido estricto. Si además se cumplen determinadas condiciones de legitimación, ese poder y su ejercicio, aunque no sea perfecto, posee una justificación moral, a la que corresponde un deber ético de obediencia. En cambio, si esas condiciones mínimas no se cumplen, entonces el poder (o alguno de sus actos) carece de justificación, con lo que en algunas ocasiones puede llegar a ser moralmente lícita la denegación de obediencia, la resistencia e incluso el intento de substituir ese poder por otro con pretensiones de nueva legitimidad. En ambos casos el poder así justificado (constituído o revolucionario), aunque básicamente se deberá sustentar sobre el componente de "autoridad", podrá (y a veces deberá) utilizar también el otro componente: la "coacción".

- Coexistiendo con esta primera serie de afirmaciones -justificadoras de algunas formas de poder- la quinta actitud se caracteriza además, por tener siempre conciencia de que ese mismo poder -por muy legítimo que sea- es una realidad corruptora, corruptible y con frecuencia corrompida. Corruptora, porque tiende a corromper a los que la utilizan; corruptible, porque todo poder fáctico y toda estructura de poder tiende a absolutizarse, y a convertirse en poder opresor; con frecuencia corrompida, porque por desgracia no constituye ninguna excepción histórica la existencia de poderes que han nacido o que se han vuelto radicalmente opresores y han perdido así - si alguna vez la tuvieron- su justificación moral; y sin llegar a ese caso extremo, pero no

infrecuente, un cierto grado de corrupción es la secuela ca si inevitable de todo poder.

La aceptación combinada de ambas series de convicciones engendra el siguiente talante vital ante el poder, que de alguna forma conjuga y equilibra las cuatro posturas anterio res. Aun con la conciencia de sus imperfecciones y de sus inevitables corrupciones, se acepta y se justifica en general el fenómeno del poder y se admite con realismo la necesidad de algún poder político. Pero al mismo tiempo, ni se acepta cualquier forma de poder, ni se tolera cualquier gra do de corrupción en los poderes concretos, ni se abandona nunca una actitud de cautela y recelo ante todo poder. Ello se concreta en una postura de crítica continua, pero a la vez sensata y constructiva, cuya prueba de sinceridad consiste en el componente de autocritica y en el recelo ante el poder propio. Las energías entonces no se desperdician en un vano rechazo purista de toda estructura de poder, sino en la pregunta, continuamente renovada y aplicada a ca da época histórica, acerca de cuál podría ser la estructura de poder -entre las realmente posibles en cada situación concreta- que de hecho resultará más humana y humanizadora y menos expuesta a la corrupción. Aun así se tendrá conciencia de las limitaciones de la opción elegida. Por ello no se tenderá a endiosarla, sino por el contrario a dejarla abierta a una crítica, sobre la que se fundamente un proceso continuo, aunque sensato, de corrección y perfecciona-miento.

b) Cristianismo y poder

Si se tienen en cuenta todos los matices y dimensiones que la Revelación aporta para iluminar el fenómeno del poder, nos parece que la actitud cristiana ante el mismo sólo puede coincidir con la última de las cinco posturas descritas. Sin embargo, como armoniza tensionalmente elementos de todas las demás, no es raro el que con frecuencia se haya dado la impresión de que el Cristianismo favorece -al menos prácamente- una u otra de ellas. En el inmediato pasado esas interpretaciones unilaterales han oscilado entre la sacralización del poder o el apoliticismo desencantado (primera o tercera postura); hoy han vuelto a rebrotar

interpretaciones más radicales (la segunda o la cuarta), de las que tampoco faltan precedentes en otras épocas históricas.

Ya indicamos anteriormente que, el hablar de una actitud ética cristiana, no excluimos el que dicha actitud puede ser y sea de hecho compartida por otras muchas personas, con independencia de la referencia a los valores privativamente cristianos y a las enseñanzas de la Revelación o del magisterio. Lo cual a su vez tampoco obsta para que esa actitud -si se vive cristianamente- adquiera entonces matices y resonancias especiales. No nos es posible desarrollar aquí lo que podría ser una teología y una espiritualidad cristiana del poder. Nos hemos de contentar con este par de observaciones, que confirmen y maticen, desde un punto de vista cristiano, los dos rasgos esenciales de la postura que propugnamos.

1.- *Justificación moral del poder.* El texto clásico en esta materia es el de Rom. 13, 1-6 "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino..." Estas frases y las que le siguen, que obviamente están escritas sobre la hipótesis de un poder legítimo y ejercido para el bien, han dado lugar a interpretaciones unilaterales, al ser tomadas demasiado a la letra. La primera de estas falsas interpretaciones consiste en la legitimación moral de todo poder y la exclusión de todo derecho de resistencia. La segunda -más aberrante todavía- la constituye la teoría del derecho divino de los reyes, tal como fue formulada en Francia y en Escocia (Jacobo I) a fines del siglo XVI. En relación a ambas, pero refiriéndose fundamentalmente a la segunda, nos dice el célebre historiador de las teorías políticas G. SABINE: esa forma de la "teoría del derecho divino, como la del derecho del pueblo a la que se opuso, constituía una modificación de una idea muy antigua y generalmente aceptada, a saber, que la autoridad tiene un origen y una sanción religiosa. Ningún cristiano lo había dudado nunca desde la época en que San Pablo escribió el capítulo XIII de la Epístola a los Romanos. Pero como toda potestad era literalmente de Dios, el *ius divinum* no

tenía necesariamente aplicación al monarca en mayor medida que a cualquier otro tipo de gobernante. Además, aunque el poder como tal era divino, podía ser justo, en circunstancias determinadas, resistir al ejercicio ilegítimo del mismo. Por estas razones, antes de fines del siglo XVI no se sentía que hubiese ninguna incompatibilidad entre las teorías de que el poder procede de Dios y las de que procede del pueblo. Lo que hizo incompatibles las dos oponiones fue, en primer lugar, el desarrollo del derecho del pueblo, que vino a tomar específicamente el sentido del derecho de resistencia y, segundo, el contradesarrollo de la doctrina del derecho divino, que vino a implicar que los súbditos deben a sus gobernantes una obediencia pasiva. Las antiguas frases, que en sí mismas casi no tienen sentido, tales como la de que los reyes son vicarios de Dios, adquieren así un nuevo significado: la rebelión, aun por motivos religiosos, tiene carácter sacrílego. El deber de obediencia pasiva, predicado tanto por Lutero como por Calvino, se agudizó, invistiendo al rey de una santidad especial." Nos dice a continuación G. SABINE que en esta nueva versión -que de ninguna forma puede llamarse tradicional y que incluso nace en oposición polémica a las teorías de los grandes teólogos y juristas españoles del XVI o del XVII, que ordenan y sistematizan la filosofía mediaval de raíz cristiana- el derecho divino de los reyes "no recibió nunca y en realidad era imposible que recibiese una formulación filosófica..." Ya que "desafiaba toda posibilidad de análisis o defensa racional"; eso no obstó a que fuera defendida desde el poder ni a que algunas ilustres plumas la apoyaran. Nos hallamos, pues, ante una de tantas manipulaciones interesadas de la teología. Si hoy día muchos siguen presentando esa teoría como la "tradicional" enseñanza de la Iglesia ello se debe, o bien a ignorancia, o al deseo de poder así -con una nueva y sutil manipulación de la verdad- desprestigiar más fácilmente a ésta.

Como confirmación de lo que acabamos de exponer, y en la imposibilidad de hacer un recorrido histórico sobre el pensamiento cristiano en esta materia, recordamos este texto de la *Pacem in Terris*, que, además de recoger el magisterio más reciente de la iglesia (desde Leon XIII), enlaza con la patrística por medio de una oportuna cita de San Juan Crisós^{to} tomo: "una sociedad bien ordena y fecunda requiere gobernan-

tes, investidos de legítima autoridad, que defiendan las instituciones y consagren, en la medida suficiente, su actividad y sus desvelos al provecho común del país. Toda autoridad que los gobernantes poseen proviene de Dios, según enseña San Pablo: 'Porque no hay autoridad que no venga de Dios'. Enseñanza del apóstol que San Juan Crisóstomo desarrolla en estos términos: '¿Qué dices? ¿Acaso todo gobernante ha sido establecido por Dios? No digo esto -añadé-, no hablo de cada uno de los que mandan, sino de la autoridad misma. Porque el que existan las autoridades, y haya gobernantes y súbditos, y todo suceda sin obedecer a un azar completamente fortuito, digo que es obra de la divina sabiduría.' En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesario en toda sociedad humana una autoridad que la dirija, autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor'."

El texto de San Pablo deja pues abierto todo el problema de la legitimidad (en sí y en ejercicio) de cada poder concreto y el del sujeto de la autoridad (que puede ser el pueblo). Véanse a este respecto los números siguientes de la misma *Pacem in Terris*, que proporcionan importantes matizaciones a lo ya dicho y véase también cómo la *Gaudium et Spes*, n. 76 fundamenta y justifica la necesidad del poder y la autoridad, junto con sus condicionamientos y límites.

2.- *Actitud crítica ante los poderes concretos.* La forma de entenderse en el Cristianismo la tesis de la necesidad y origen divino del poder no excluye pues las actitudes críticas -e incluso inicialmente desconfiadas- ante los poderes concretos, ni se presenta en contradicción con una postura de simultáneo recelo frente a todo fenómeno de poder. Pero, por tratarse de dos cuestiones diferentes, no basta señalar la no contradicción entre ambas; sería además preciso mostrar positivamente que el tema de la desconfianza ante el poder y la consiguiente actitud crítica ante los poderes concretos está también presente o insinuada en la Revelación, sirviendo de contrapeso al de su necesidad y origen divino. Ello es tanto más necesario, cuanto que se trata de una cues

ción que ha sido mucho menos abordada de forma sistemática. Nosotros habremos de contentarnos con apuntar hacia algunas pistas, que sin duda deberán ser matizadas en estudios especializados.

La fe del pueblo de Israel tiene su origen en una iniciativa liberadora de Dios y, de hecho, político-revolucionaria (al menos en el sentido de implicar una incitación a la desobediencia política) frente al poder opresivo del faraón. Con el acontecimiento subversivo del Exodo nace en efecto la fe de Israel; en él Yahvé comienza a mostrar su verdadero rostro de "liberador de los oprimidos y defensor de los pobres". El recuerdo de ese enfrentamiento político al servicio de una liberación humanizadora -íntimamente ligada con la primera imagen que Dios quiso ofrecer de sí mismo- constituirá en adelante para Israel un punto básico de referencia para el enjuiciamiento de toda sociedad y de todo poder. El poder no quedará por ello excluido, pero sí relativizado.

El nuevo Pueblo -ya desde su marcha por el desierto- no carecerá de una cierta organización política, jurídica y hasta militar, si bien -en los primeros siglos de asentamiento en la Tierra Prometida- esa organización se mantiene descentralizada y en un nivel muy elemental (anfitionía); sólo en los momentos de especial peligro asumen un liderazgo carismático los jueces o "libertadores".

Más adelante, cuando -a imitación de las naciones vecinas, pero en parte también como reacción al uso arbitrario de poder por los mismos hijos de Samuel (1 Sam. 8,1-5)- el pueblo aspira a una organización política más estricta y pide a Samuel un rey, éste les hace ver el desagrado de Dios ante esa petición y les predice las opresiones y calamidades que con ello asumen. Dios sin embargo accede a su ruego. De esta forma extraña y paradójica surge la realeza en Israel; por un lado, Dios mismo la juzga como fruto de un rechazo por parte de su pueblo "para que no reine sobre ellos" (1 Sam. 8,7); pero, por otro, al acceder El mismo a instaurarla, la realeza constituirá también una expresión -aunque no la única- de su reinado teocrático.

Cada rey concreto será ciertamente el "ungido del Señor", aunque simultáneamente existen otras formas de expre-

sarse la soberanía de Dios sobre su pueblo, que limitan, de sacralizan y relativizan el poder de los reyes.. Así Yahvé rechazará "para que no sea rey" a Saúl su primer ungido (1 Sam 15,23); permite la división del reino; por medio de los profetas, somete continuamente a una acerba crítica las acciones concretas de los reyes y provoca durísimos enfrentamientos con ellos. El juicio de la escritura sobre el uso concreto del poder es pues ambivalente, dependiendo su valor en cada caso de criterios morales y de la fidelidad a la alianza. El poder es necesario y puede ser beneficioso, pero con frecuencia resulta maléfico. La escritura denuncia las leyes injustas, el ejercicio opresivo y explotador del poder, la corrupción de los jueces. Posiblemente uno de los aspectos más importantes del mensaje religioso y aleccionador de los libros históricos consiste en que no son relatos edificantes que idealiza la realidad; normalmente y salvo contadas excepciones, testimonian más bien con sus despiadadas descripciones la corrupción a que con frecuencia llega la realidad política.

Este juicio diferenciado, pero preferentemente negativo, se manifiesta también en el enjuiciamiento de los otros pueblos. Los oráculos sobre los pueblos extranjeros de los profetas del tiempo de la realeza (c.g. Amós) tienen ya ese carácter, que se acentuará en los que fueron contemporáneos o inmediatamente anteriores a la caída del reino de Israel (Protoisaiás) y de Judá (Sofonías, Nahum, Habacuc y sobre todo Jeremías y Ezequiel). No faltan sin embargo algunos juicios positivos; el más notable es el del Deuteroisaiás respecto al reinado de Ciro, del que el profeta esperaba como efectivamente así ocurrió- la conclusión de la deportación babilónica. El balance de la Escritura sobre la dominación persa resulta en conjunto positivo (cfr. además Esdras y Nehemías).

De nuevo se ensombrecen las tintas durante la dominación de los Seléucidas sucesores de Alejandro Magno, sobre todo con la persecución de Antioco IV Epífanes. Los libros de los Macabeos, que narran esos sucesos, constituyen una justificación del poder político revolucionario, que se alzó entonces contra la opresión y la negación de libertad religiosa. En ese ambiente se escribe también el libro de Daniel; no se

trata propiamente de una historia sino de una obra didáctica -que bajo la ficción literaria de una narración sobre la vida y las visiones de un personaje de cuatro siglos antes- ofrece la reflexión sobre el poder de todo el Antiguo Testamento. No existe en ella ninguna actitud de rechazo radical de las estructuras políticas, pero sí una seria advertencia de su peligro de absolutización y corrupción. De hecho todos los grandes imperios que entran en el horizonte histórico del autor (babilónico, medo, persa y el de Alejandro), se describen como estructuras bestiales abocadas a la destrucción, hasta que sean subrituidos por un reino humano: el reino del hombre (del "Hijo del Hombre") y el de los santos de Dios (Dan. 7 y 8).

Las expectativas veterotestamentarias respecto al advenigurando un reino perfecto y definitivo de paz, santidad y justicia, parecían apuntar a una fácil vía de solución para resolver la paradoja de la ambivalencia del poder; en adelante el bien se encarnaría en un poder político concreto -el del Mesías- y todos los demás poderes quedarían radicalmente devaluados. Pero las cosas no sucederán así; Jesús, y con El todo Nuevo Testamento, dan un giro sorprendente a la cuestión. El es ciertamente el sucesor esperado de David y el único Señor en la historia; el Reino de Dios que se cumple en su mensaje y en su obra y en su persona, se presenta en continuidad de objetivos con el reino de justicia y liberación anunciado por los profetas. Pero -aquí está la gran diferencia- ese reino no será un reino político. Los medios para la metas mesiánicas -metas al mismo tiempo religiosas y humanizadoras- no serán los medios clásicos del poder estrictamente político, es decir aquellos en que se conjuga la autoridad con la coacción y en los que la autoridad justifica la coacción. Jesús encarna en su persona en grado supremo la autoridad, pero renuncia a imponerla por la fuerza. La teocracia -el Reino de Dios- ya no tendrá en adelante una expresión directamente política, sino únicamente una expresión religiosa. Con ella tendrá una expresión también de testimonio -hasta la propia muerte- de ciertas verdades fundamentales sobre Dios y sobre el hombre.

Pero esa concepción -sin convertir el Reino de Dios en un reino político- tiene una importancia excepcional en la

concepción de toda política. La ambivalencia y la desacralización de todo poder político, ya apuntada en el A.T., se radicaliza en el Nuevo. Salvo en un sentido muy general (ya explicado en el texto de San Pablo de Romanos 13), ningún poder político concreto podrá en adelante presentarse con pretensiones de representar el poder de Dios. Sólo lo representará en la medida en que sirva al hombre y de ese modo se autorice y justifique. Para ello necesitará de referencias justificadoras extrínsecas al ejercicio fáctico del poder. Maticemos un poco más todo esto: aunque Jesús no quiso asumir un poder político, ni constituir a su Iglesia como instancia estrictamente política, no negó nunca la necesidad ni la legitimidad de otros poderes político concretos. Jesús por tanto no fue un anarquista. De alguna forma incluso reconoció la legitimidad del poder, aunque, eso sí, limitándolo, desacralizándolo y relativizándolo. El "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Mat 22,21) significa al menos - y prescindiendo de otros matices más discutibles- que no hay gran inconveniente en reconocer el poder del César, pero que no todo se reduce o deriva de ese poder, ni de cualquier otro establecido coactivamente por los hombre; significa pues, que no todo puede estar bajo el dominio del César; que existen por tanto esferas y dimensiones del actuar individual y social de los hombres, en las que se puede y se debe moralmente proceder con independencia de lo que decida o permita el poder político. Cuando éste está justificado, se mantiene en sus límites y se ejerce humanamente, habrá que obedecer en conciencia; incluso determinados poderes podrán merecer a veces un juicio que en conjunto resulta favorable (tal parece en efecto que fue el juicio de San Pablo sobre la justicia romana); pero en otras ocasiones habrá que exclamar como los apóstoles ante el Senedrín: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5,29). Esa frase de los primeros tiempos de la Iglesia constituye el contrapunto necesario a las afirmaciones de San Pablo sobre el origen divino del poder y la obligación de obedecer en conciencia.

Pero hay más: como el Antiguo Testamento, también el Nuevo Testamento supone que las desviaciones y abusos del poder son un fenómeno frecuente y que en concreto los poderes políticos y los poderes sociales que les sirven de so-

porte se enfrentarán frecuentemente con los que quieran ser fieles a Jesús y a su mensaje (que incluye una determinada concepción del hombre). Jesús predica a sus discípulos que serán perseguidos, como él mismo lo fue (cfr. Jo 15, 18-16, 4), que "os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas y que por mí os llevarán ante gobernadores y reyes" (Mt 10, 17 ss). Y efectivamente así ocurrió con Jesús y sus discípulos, como antes había ocurrido con los profetas (Mt 23, 29-39). El símbolo de nuestra fe nos enseña que Aquel a quien proclamamos Señor, fue crucificado "sub Pontio Pilato"; esa expresión latina (y griega), aparte de su sentido temporal tiene también el sentido político que refleja la traducción tradicional del credo en castellano: "bajo el poder de Poncio Pilato". Con esa afirmación en su Credo, el Cristianismo desmifica radicalmente el poder y pone una sombra de sospecha sobre todo poder concreto. Por si fuera poco y según atestigua Lucas, Jesús, al iniciarse su pasión y ser apresado por el engranaje socio-político que lo conduciría a la muerte, tenía plena conciencia de haber caído bajo el "poder de las tinieblas" (Lc 22, 53).

Sin embargo, tampoco fue Jesús un revolucionario político. Su crítica al poder resultó así más radical en este doble sentido: ante todo porque el poder revolucionario -incluso cuando la revolución se emprende por motivos nobles- es también un verdadero poder político, expuesto a ambigüedades y peligros de desviación, un poder por tanto que no podía quedar sacralizado por Jesús. En segundo lugar, porque su forma personal de luchar en favor de la justicia y la verdad -aquella que además recomendaría a sus seguidores más cercanos- sería la de la identificación sufriente con los débiles y la del testimonio hasta la muerte en favor de la verdad (comenzando por su núcleo básico, que es la verdad religiosa). Jesús no renunció a su realeza liberadora, pero no quiso ejercerla a la manera de este mundo, con espadas, legiones y partidarios armados, sino dando su vida como testigo de la verdad (Mt 26, 51-54; Jo 18, 33-37). Para hacerla triunfar, prefirió morir antes que matar.

Parece, pues, que lo que más se asemeja en política a la actitud de Jesús frente a los poderes opresores -estables o revolucionarios- es la doctrina de la "desobediencia".

cia civil" y de la "no violencia activa" tal como fue desarrollada y practicada, por ejemplo, por Gandhi y Lutero King. Efectivamente esa doctrina tiene profundas raíces evangélicas. En su contexto y en el contexto todo de la vida y doctrina de Jesús, el poner la otra mejilla (cfr. Mt 5,39) no significa un ceder pasivo y cobarde ante la injusticia, sino un afrontar una y otra vez -hasta la muerte o hasta la conversión del que la ejecuta- la persecución y la cruz que este mundo injusto carga "sobre los hombros de aquellos que buscan la paz y la justicia" (G. et S. 38). Sin embargo tampoco podemos afirmar que, según el Evangelio, el recurso a la rebelión, incluso violenta, sea en todo caso inmoral, ni que un cristiano nunca pueda optar por su implicación en ella. Simplemente el Evangelio de eso no trata. El Evangelio no niega nunca de forma radical la legitimidad del uso del poder (establecido o revolucionario); se limita a impedir toda idealización de su uso. La opción por la no violencia es más bien una vocación particular, una especie de "consejo evangélico" comparable al de la castidad y al de pobreza. Como ocurre con la renuncia al matrimonio y al uso de la riqueza, la renuncia al poder violento tiene también una función de signo; en esas renunciaciones se concreta el espíritu con que todo cristiano tiene que vivir el amor, el uso de las riquezas y el manejo del poder. Así como la renuncia al matrimonio por el reino de los cielos y la limitación voluntaria de la posesión y uso de los bienes materiales, expresan el ideal de un amor desinteresado o de un uso de las riquezas para ponerlas al servicio de los hombres, así también la renuncia efectiva a alguna parcelas de poder (y a todo poder estrictamente político y coactivo) constituye -además de una forma muy eficaz de humanizar al mundo- la llamada de atención cristiana contra los peligros del uso del poder y la expresión del espíritu de servicio con que han de ejercerlo, incluso los que -llevados del mismo espíritu de servicio- no están llamados a renunciar a él. Estas consideraciones tienen una relación bastante directa con el carisma propio de la vida religiosa; en cambio no es tan directa esa relación con el tema del papel específico -si es que existe- del sacerdote en relación a la acción política. Pero de esa cuestión no tratamos aquí, ya que no es propiamente una cuestión de moral política, sino de ecles

siología.

Deberíamos concluir este apartado con unas referencias a los restantes libros del Nuevo Testamento. No vamos a hacerlo y nos limitamos a una breve alusión a Apocalipsis.

De él se puede decir lo que ya afirmamos del libro de Daniel: que tal vez encontramos en él, y concretamente en el c. 13, una reflexión religiosa sobre el poder que nos pone en guardia sobre sus frecuentes desviaciones y corrupciones; parece en efecto que la "Bestia del mar" (descrita por lo demás con los caracteres de las cuatro bestias de Daniel), simboliza, no sólo al Imperio Romano, sino a todas las potencias políticas que se absolutizan, deshumanizan y desvían del plan de Dios; más aún: que la tendencia de absolutización que late en toda realidad política es como una cualidad demoníaca que consigue con frecuencia que el poder se convierta de hecho en el primer aliado del Dragón. En cuanto a la "Bestia de la tierra", símbolo de los poderes morales (sin excluir al religioso), nos pone en guardia sobre el papel de mitificación y sacralización del poder, que a veces pueden jugar las ideologías y la religión manipulada, cuando pierde su componente crítico.

